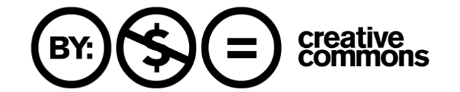


Annuaire des sciences religieuses

Religions de la Chine

Kristofer M. Schipper, Maxime Kaltenmark



RELIGIONS DE LA CHINE

Année 1971-1972
Directeur d'études : M. Maxime KALTENMARK
Année 1972-1973
Directeurs d'études : M. Maxime KALTENMARK
et M. Kristofer SCHIPPER

Conférence de M. KALTENMARK

I. Année 1971-1972

Après une série de leçons introductives sur les conceptions chinoises classiques relatives aux divinités (*chen*), esprits (*tsing, kouei-chen*), âmes (*houen* et *p'o*) et démons *kouei* en général, nous avons étudié principalement trois textes, d'époques différentes concernant la démonologie.

1. Le *Tchao-houen* (rappel de l'âme), poème attribué à Song Yu (IIIe siècle av. J.-C.), apporte des renseignements sur la mythologie de l'antique principauté de Tch'ou. Sur l'ordre du Chang-ti, un sorcier, ou peut-être une sorcière, procède au rappel de l'âme *houen* d'un malade : elle l'appelle en lui signalant les dangers qui la guettent dans chacune des quatre directions de l'espace, dans le ciel et dans la terre. Parmi ces dangers figurent naturellement un certain nombre de monstres et de démons. Certains sont connus par ailleurs, mais d'autres ne figurent que dans le *Tchao-houen.* C'est le cas du démon qui garde l'entrée des enfers appelés ici Yeou-tou (la Cité des Ténèbres) : c'est un monstre cornu dont le corps sinueux a «neuf courbes». Comme cette dernière expression est celle même qui désigne généralement un méandre ou un labyrinthe, le démon ne se distingue pas du chemin sinueux qui conduit au monde souterrain et qu'il a pour fonction de barrer. Ce même démon poursuit les imprudents qui s'aventurent dans ces parages et en prend possession en les marquant de l'empreinte de sa main sanglante.

2. Dans le chapitre *Ting-kouei* du *Louen-heng* XXII, Wang Tch'ong (Ier siècle de notre ère) expose non seulement ses propres vues sur les démons, mais rapporte aussi une série d'opinions «rationalistes» sur la question. Pour lui, les *kouei* ne sont pas les esprits des morts, mais sont produits par la pensée des vivants en proie à la maladie et à la peur. Un malade a des obsessions et des hallucinations dues au fait que ses esprits vitaux (*tsing-chen*) sont concentrés par la pensée dans tel ou tel organe des sens. Parmi les autres opinions que Wang Tch'ong rapporte sans toujours les partager, les plus intéressantes sont les suivantes :

- On voit un *kouei* quand la «lumière des yeux» *(mou-kouang)* s'inverse et éclaire l'intérieur du corps. Cela se produit pendant le sommeil et explique les rêves ; il en est de même en cas de maladie ou de folie. Dans les

trois cas, l'affaiblissement de l'énergie vitale provoque cette même inversion de la vue qui fait apparaître des images irréelles. Il convient de remarquer que l'inversion du regard sera, dans le taoïsme religieux, une pratique dirigée destinée à visualiser les esprits intérieurs du corps.

- Un *kouei* n'est autre chose que le «souffle» (*k'i*) de la maladie, et celui-ci est lui-même une émanation (*k'i*) désordonnée provenant de l'environnement du malade. Ce peuvent être, en particulier, les *k'i* des astres qui descendent comme principes vivifiants s'ils sont harmonieux, mais sont néfastes dans le cas contraire.

- Les *kouei* sont des esprits *(tsing)* des vieilles choses qui prennent des apparences humaines et se manifestent comme des incubes et des succubes.

- Les apparitions des *kouei* sont dues à des transformations ou à des métamorphoses semblables à celles qui se produisent normalement dans la nature, mais qui intéressent des «souffles» humains lesquels sont susceptibles alors de nuire à d'autres hommes.

- Les *kouei* sont des êtres comme les autres, mais qui proviennent du monde extérieur à la Chine. Ils ont forme humaine ou animale, mais on ne les voit qu'en cas de maladie. Ici intervient à titre d'exemple un mythe célèbre, celui de l'arbre cosmique de l'orient qui est un immense pêcher aux branches tortueuses dans lesquelles se trouve la «Porte des démons» *(Kouei-men).* Deux génies, appelés Chen-tou et Yu-lei habitent dans cet arbre et surveillent les *kouei* qu'ils attrapent au moyen de cordes de jonc et qu'ils donnent à manger aux tigres (on veut prouver que les *kouei*, étant comestibles, ne sont point différents des êtres vivants ordinaires). Les variantes de ce mythe et les usages qui s'y rattachent ont fait l'objet d'un exposé de Mlle Sylvie Servan-Schreiber.

3. Le troisième texte étudié appartient à la tradition taoïste des textes des San-houang (Trois Souverains). Pour Ko Hong, l'auteur du *Pao-p'ou tseu* (daté 317), le *San-houang king* ou *San-houang wen* était un écrit particulièrement important qui indiquait des méthodes pour commander aux divinités et pour écarter les esprits mauvais. Cet ancien livre a disparu et le texte qui figure dans le *Tao-tsang* fasc. 575,sous le titre *Chang-ts'ing...San-houang nei pi wen* est tardif (pas antérieur au XIe siècle). Il a néanmoins conservé l'esprit sinon la lettre de l'ancien *San-houang king.* Le premier chapitre donne des listes de divinités et de démons. Il distingue parmi ces derniers deux catégories, les *kouei* et les *tsing.* Les *kouei,* au nombre de 40 (8 pour chacune des 4 directions et 8 pour le centre) sont redoutables, mais sont «corrects» *(tcheng),* car ils n'agissent que sur l'ordre des divinités célestes pour châtier les méchants. Au contraire les *tsing,* au nombre de 72, sont des démons indépendants, qui ne relèvent ni du ciel, ni de la terre, ni d'aucune divinité. Ils sévissent contre les malheureux vivants de leur propre chef et sans retenue. Aussi intéressaient-ils bien davantage la vie quotidienne que les 40 *kouei* précédents ; ce sont eux que l'on rencontre constamment

dans la littérature de contes pour l'intelligence desquels nous avons ici un très bon répertoire.

Un intéressant exposé a été fait par Mlle Despeux sur le T'ai-ki k'iuan, technique corporelle et spirituelle, souvent décrite improprement comme une «boxe», qui est en réalité un art de la longue vie en même temps qu'une méthode de combat à mains nues.

Nombre d'inscrits : 37.

ELEVES TITULAIRES : R . M. Marie de Saint-Ina; Mme Robinet, Mlle Hussein; MM. Hou Ching-lang, Leo Lee, Saby.

II. Année 1972-1973

Nous avons abordé cette année l'étude du courant taoïste appelé *nei-tan*, «cinabre intérieur». Ce nom s'oppose à *wai-tan*, «cinabre extérieur» qui désigne en principe l'alchimie proprement dite. En fait, le sens de ces termes est loin d'être précis et les pratiques qu'ils recouvrent varient selon les écoles et les auteurs.

Le premier texte qui nous a occupé est le *Wou-tchen-p'ien*, premier chapitre et début du second dans l'édition commentée *(tcheng-yi)* de Tong Tö-ming qui figure dans la collection *Tao tsang tsing houa lou*. Ce commentaire est tardif (XVIIIe siècle), mais plus concis que celui de Wong Pao-kouang qui date de 1173 et figure dans le *Tao-tsang* fasc. 61-62 et fasc. 65. La préface de Tchang Po-touan (circa 980 - 1178), l'auteur du *Wou-tchen-p'ien*, est datée de 1075. Il y déclare que la tâche du sage qui s'adonne à l'alchimie interne consiste à cultiver le *sing* (principe vital, nature humaine, mais ici plus précisément la nature spirituelle) et le *ming* (destinée, lot de vie, ici plutôt dans un sens physique par opposition au *sing)*. Selon lui, les taoïstes se préoccupent généralement de la culture de leur *ming*, mais ils emploient des méthodes erronées : il faut rejeter en effet les recettes diététiques, gymnastiques, sexuelles, magiques et autres que préconisent les courants taoïstes. Seule la méthode qui consiste à «enfermer la respiration» (ce qui est une façon de désigner la respiration embryonnaire, *t'ai-si*) est recevable, mais Tchang Po-touan n'identifie pas le *t'ai-si* à l'alchimie intérieure, bien que les deux méthodes soient proches et parfois confondues.

Tchang Po-touan ne mentionne pas le *Pao-p'ou tseu*, l'ouvrage qui nous renseigne pourtant le mieux sur l'alchimie, mais il évoque le *Ts'an-t'ong-k'i* de Wei Po-yang comme ayant pour la première fois mis en lumière l'art du «grand cinabre», c'est-à-dire, pour lui, du *nei-tan*. Le *Ts'an-t'ong-k'i* expose une théorie alchimique qui peut être aussi bien du *wai-tan* que du *nei-tan*. La tradition fait remonter cet ouvrage à l'époque Han, mais il est surprenant

qu'il ne soit jamais cité antérieurement aux T'ang alors que son influence devient prépondérante dans le *nei-tan* des Song et dans le *Wou-tchen-p'ien* en particulier. Ce dernier se présente comme une série de poèmes qui, dans l'édition de Tong, se suivent dans le même ordre que dans le texte de Wong du fascicule 65 et aussi dans l'édition commentée de Sie Tao-kouang (fasc. 63-64 ; dans les fasc. 61-62, l'ordre est différent. A noter que les commentaires de Wong et de Sie sont pratiquement identiques, ce qui pose un problème non résolu).

Le texte du *Wou-tchen-p'ien* est volontairement hermétique : l'alchimie était une technique très secrète qu'il était dangereux de divulguer. Si les commentaires donnent des explications, celles-ci ne sont guère plus explicites sur la réalité des pratiques. Comme dans le *Ts'ang-t'ong-k'i,* l'œuvre alchimique est évoquée au moyen des symboles du *Yi-king* plus précisément selon le système des Trigrammes et des Hexagrammes élaboré sous les Han, en particulier en recourant aux théories des *na-kia* (correspondances établies entre les *koua* et les signes dénaires), des douze *koua* qui alternent et décrivent les phases croissantes et décroissantes de la lune *(che eul siao si koua).*

Dans le *Wou-tchen-p'ien* comme dans le *Ts'an-t'ong-k'i,* quatre *koua* ont une signification particulière : *K'ien* et *K'ouen* qui représentent le Ciel et la Terre ; *K'an* et *Li* qui représentent le Soleil et la Lune ; les 60 autres hexagrammes illustrent le régime du Feu *(houo heou).* Alors que *K'ien* est formé uniquement de lignes *yang* et *K'ouen* de lignes *yin,* le trigramme *K'an* comprend une ligne *yang* entre deux lignes *yin* : c'est un trigramme *yang* bien qu'il symbolise la Lune qui est *yin.* Inversement *Li* qui est formé d'une ligne *yin* entre deux lignes *yang* : c'est un trigramme *yin* bien qu'il symbolise le Soleil qui est *yang.* Cette inversion des qualités *yin* et *yang* dans *Kan* et *Li* est considérée comme essentielle : *K'ien* et *K'ouen* seraient statiques et inféconds sans *K'an* et *Li* dont les lignes centrales (Yin dans le Yang, Yang dand le Yin) animent tout le système : ce sont elles qui, dans les autres *koua,* montent et descendent. Or en *wai-tan, K'ien* et *K'ouen* représentent l'appareil alchimique : le fourneau *(lou)* et le chaudron tripode *(ting)* où le feu étant sous l'eau, le *Yin* et le *Yang* se trouvent également inversés par rapport à leurs positions normales. En *nei-tan, K'ien* et *K'ouen* représentent le corps de l'adepte, *K'an* et *Li* la «médecine», les humeurs, essences et souffles *(tsing k'i)* qu'il convient de faire circuler dans le corps, circulation qui se ramène à celle du *Yin* et du *Yang,* du froid et du chaud, et aux alternances d'activité et de repos.

Le *nei-tan* a recours à une nomenclature symbolique particulière empruntée à l'alchimie. L'«élixir» de base que l'on obtient dans une première démarche est appelé *Kin-tan,* «or-cinabre», terme qui désigne les ingrédients alchimiques dans le *Pao-p'ou tseu* : l'or était considéré comme une matière indestructible capable de conférer ce caractère à celui qui l'ingérait ; quant

au cinabre, il avait la couleur «rouge parfait» du soleil, c'était du *Yang* pur. Aussi le *Kin-tan* représente-t-il l'être incorruptible, purement *yang*, que l'adepte parvient à susciter en lui-même. Le Dragon et le Tigre sont un couple de symboles particulièrement importants et qui représentent beaucoup de choses : le Feu et le Bois, éléments *yang* pour le premier ; Métal et Eau, éléments *yin* pour le second. Ces deux bêtes héraldiques représentent aussi le *Sing* (la nature spirituelle) et le *Ts'ing* (l'ensemble des sentiments et des passions) ou le *ming* (la vie physiologique), ou encore les âmes *houen* et *p'o*, tout cela pouvant être symbolisé par le Plomb (Tigre) et le Mercure (Dragon). Le Dragon et le Tigre doivent être unis en une hiérogamie difficile à réaliser car, nous assure-t-on, ces deux bêtes sont fougueuses et ne se laissent pas dompter volontiers. Il faut aussi, pour réaliser ce mariage, recourir aux offices de l'Entremetteuse *(Houang-p'o)* qui n'est autre que l'élément Terre, lequel est à la fois central et omniprésent dans l'espace-temps alchimique. Mais toute cette nomenclature est floue, ces symboles et allégories ne constituent pas un code qu'il suffirait de connaître pour déchiffrer les textes, ils changent de valeur non pas selon la fantaisie des auteurs, mais selon le point de vue auquel ils se placent et selon la phase de l'œuvre.

Dans la préface à son commentaire, Wong Pao-kouang décrit les phases de l'œuvre alchimique. En premier lieu, il convient de bien comprendre ce qu'était le Chaos avant la séparation du Ciel et de la Terre, car c'est un peu de ce «souffle» primordial qui constitue le «fondement du Cinabre» *(Tan-ki)*. Ensuite, l'adepte franchit trois étapes : 1) Production du *Kin-tan* à partir des souffles *Yin* et *Yang* du «Ciel antérieur» que l'on recueille en quantités égales (les textes parlent constamment de 2 x 8 liang ce qui fait une livre en tout, mais on ne voit pas à quoi cela correspond dans la réalité).
2) On fait parvenir ce *Kin-tan* dans les cinq viscères de façon à «attraper» et à fixer les *Tsing-k'i* (essences-souffles) du corps. On fait circuler ceux-ci pour les enrichir et les transformer en une «liqueur d'or» *(Kin-yi)* qui jaillira du coccyx et montera le long de la colonne vertébrale jusqu'au cerveau *(ni-wan)*, puis redescendra dans la bouche. On avale ce *Kin-yi* pour le faire descendre dans le champ de cinabre intérieur où il se nouera pour former un «saint embryon» *(Cheng t'ai)*. Au bout de dix mois, cet embryon est à terme et devient un corps parfaitement *yang*. Parvenu à cette étape, l'adepte est déjà un Immortel terrestre. 3) Pour devenir un Immortel céleste, il lui faut encore se retirer dans la solitude et méditer pendant neuf ans afin de «vider son cœur» et d'«embrasser l'Un». C'est alors que le *Sing* et le *Ming* atteignent l'un et l'autre à la perfection et que se réalise l'union avec le Tao: c'est ce qu'on appelle le «Grand Cinabre purifié à partir de la liqueur d'or qui a subi neuf transmutations» *(Kieou-tchouan Kin-yi ta-houan-tan)*.

Pour franchir avec succès ces trois étapes, il faut trois techniques successives qui sont : un art guerrier, une méthode politique, une voie mystique.

Cette idée se retrouve dans d'autres textes et en particulier dans un petit traité qui nous a occupés pendant une deuxième partie de nos conférences. Il s'agit du *T'ai-chang kieou-yao sin-yin miao king* (TT. fasc. 112) dont la préface est attribuée à Tchang Kouo-lao, taoïste plus ou moins légendaire qui aurait vécu au VIIIe siècle. Il semble que l'art guerrier de la première étape fasse allusion à une discipline sexuelle ; la méthode politique de la seconde consiste à faire régner l'harmonie dans la personne physique et spirituelle (le corps est le Royaume, le Souffle le Peuple, le Cœur le Souverain).

Une idée essentielle à l'alchimie, externe ou interne, est bien affirmée dans ce texte comme dans le *Wou-tchen-p'ien* et dans le *Ts'an-t'ong-k'i*, à savoir que l'œuvre alchimique permet de raccourcir le temps et d'obtenir en une journée, voire en une heure, le résultat d'une année d'efforts ; à la limite, les rythmes universels sont contenus dans le temps d'une seule respiration, aspiration plus expiration. Quant à l'espace, l'appareillage alchimique et le corps humain sont également des microscomes.

Mlle Catherine Despeux a fait un intéressant exposé sur l'utilisation des théories du *nei-tan* dans les arts martiaux, en particulier dans le combat à main nue appelé *T'ai-ki k'iuan*.

Nombre d'inscrits : 36.

ELEVES TITULAIRES : Mmes ou Mlles Bergeron, Despeux, Hussein, Kao, Robinet, Wang; MM. Hou Chin-lang, Saby.

ELEVES ASSIDUS : Mme Fano; Mlles Grandet, Ho, Rochat de la Vallée.

Conférence de K. M. SCHIPPER

Année 1972-1973

Le séminaire a porté cette année sur le rituel de purification et d'exorcisme *(tche-chouei, ming-mo)* qui précède celui de l'établissement de l'aire sacrée proprement dit *(sou-k'i kien-t'an).* Dans la liturgie traditionnelle de la Retraite *(tchai)* cette grande purification a lieu à la deuxième veille (de neuf à onze heures du soir) tandis que le début du *sou-k'i* se situe autour de l'heure de minuit. De nos jours, à Formose, cette purification solennelle est exécutée d'une façon assez spectaculaire ; en conséquence, bien qu'en fait un rite secondaire, elle est devenue, pour les fidèles, un des grands moments de la liturgie des fêtes de renouveau que les communautés laïques célèbrent à des intervalles périodiques.

Le texte dont se servent encore de nos jours les prêtres taoïstes se trouve à plusieurs endroits dans le Canon *(Tao-tsang).* C'est celui du *Tao-men t'ong-kiao pi-yong-tsi* (chap. 7), ouvrage de l'époque des Song du Sud (préface datée de 1201), qui est la plus proche de la version contemporaine. Mais d'autres versions, comme celle du *Wou-chang houang-lou li-tch'eng-yi* de la fin de l'époque T'ang (dixième siècle), tout en accusant certaines différences, s'en rapprochent suffisamment pour permettre des comparaisons, voire des notes critiques. Le déroulement et le sens du rituel semblent avoir été semblables partout. Nous nous sommes donc permis de prendre l'usage actuel comme modèle. Voici en bref le déroulement du rituel : il est toujours exécuté par un seul prêtre, à savoir : le cantor principal *(tou-kiang),* l'alter ego du grand-prêtre.

Le *tou-kiang* au début se place au centre de l'aire sacrée, face au sud, et consacre *(tche)* les deux instruments purificateurs, l'eau et l'épée (parfois il y a deux épées). Puis il appelle autour de lui les quatre animaux emblématiques des quatre orients (Dragon vert = l'Est, etc.) et il délivre le macrocosme (astres, ciel et terre) de toute souillure. En invoquant ensuite toutes les divinités résidant dans le corps (d'après la nomenclature de l'église des Maîtres célestes : vingt-quatre souffles, etc.) il recrée l'ordre dans le microcosme de tous ceux qui sont présents, à savoir : les autres prêtres (quatre) et les représentants de la communauté (normalement cinq). Ces purifications successives résultent en une forme de transcendance, car à la fin de l'invocation des divinités du corps, le prêtre dit : «Je suis le fils du Très-Haut, le petit-fils du Souverain Originel...» Le *T'ai-chang yuan-che t'ien-tsouen chouo pei-ti fou-mo chen-tchou miao-king* (ouvrage tardif et hétéroclite, mais composé d'éléments anciens) explique et commente ainsi cette phrase: «Concentrez-vous jusqu'à voir le Vénérable céleste du Commencement Primordial *(Yuan-che-t'ien-tsouen)* devant vos yeux ; il exhale un souffle vers vous. Dans ce souffle se trouve un homme Parfait ; c'est là votre

propre corps et c'est là ce qu'on nomme le fils de l'Empereur céleste (c'est-à-dire : du Très-Haut)» (chap. 3, page 5b).

Le prêtre appelle maintenant près de lui des généraux divins pour venir garder l'aire sacrée. Il le fait au moyen d'un *tie*, mandement administratif écrit, qui est lu d'abord, puis brûlé au centre de l'aire sacrée. On amène un récipient rempli de vinaigre, dans lequel on plonge un morceau de fer chauffé à blanc. Les vapeurs acides sont aspirées avidement par tous, puis un chacun enjambe le récipient et marche une seule fois autour de l'aire sacrée dans le sens de la marche du soleil.

Un épisode spectaculaire commence : un des acolytes, portant un masque de démon (et parfois un costume de tigre), fait irruption dans l'aire sacrée où il exécute des sauts périlleux et des passes de boxe violentes. Les assistants lui jettent des pétards, tandis que, dans l'orchestre, les instruments à percussion font un bruit étourdissant. Après un bon moment, le démon s'empare du brûle-parfum placé devant le chef de l'Assemblée *(tchou-houei)*, le principal représentant de la communauté. Mais le prêtre, armé de son épée et de son bol d'eau lustrale *(fou-chouei)*, se lance à sa poursuite. Dans un simulacre de combat, le démon esquive les coups d'épée et cherche à échapper à l'eau purifiante que le prêtre lui administre en la soufflant par la bouche *(sun-chouei)*. Finalement, le démon lâche le brûle-parfum et est battu.

Le prêtre procède alors immédiatement à la «clôture de frontières» *(kie-kie)* : à chacun des points cardinaux (à commencer par l'est et dans le sens de la marche du soleil) il prononce des formules à l'effet que l'espace sacré soit désormais fermé et que toutes les influences pernicieuses restent dehors. Puis, en commençant au centre de l'aire, il danse le «Pas de Yu», le pas boitant du souverain démiurge qui aménagea la terre après le déluge. Il fait ainsi un cercle autour de l'aire sacrée, tout en chantant un hymne de victoire. La danse se termine au coin nord-est de l'aire, à l'endroit qui correspond au trigramme *ken*, appelé le Porte des Démons *(kouei-men* ou *kouei-lou)*. C'est là qu'entre temps on a placé un récipient rempli de grains de riz, sur lesquels on a posé le masque du démon vaincu. Ce récipient est appelé «le puits» *(tsing)* ; c'est là que le démon va être emprisonné. Pour le fixer définitivement dans cette prison, le prêtre place son épée verticalement dans le «puits» (le récipient). Cet acte s'accompagne de très nombreuses formules secrètes.

Le démon emprisonné se transforme, par ces gestes, en gardien de l'aire sacrée. On s'empresse donc à lui offrir, devant le «puits», de la monnaie d'offrande et, bien entendu, de l'espèce qu'on brûle pour les dieux (papier doré ; les démons recoivent du papier argenté).

Afin d'illustrer ce rituel, nous avons montré de nombreuses photos et présenté des enregistrements. Le texte a été traduit en entier. Nous nous sommes servi, au départ, d'un manuscrit liturgique taiwannais (no. 126 de

notre catalogue, paru *in: Taiwan Wenhsien* XVII, 1966), le comparant avec d'autres versions manuscrites ainsi qu'avec celles du Canon.

La compréhension du texte a nécessité des gloses parfois extensives. Nous nous sommes occupés particulièrement de l'énigme du *T'ien-p'eng*, nom abstrus généralement (mais tardivement) interprété comme celui d'une divinité stellaire proche de l'étoile polaire et de la Grande Ourse et qui serait le chef des légions de démons infernaux. Toute une littérature et une iconographie se sont développées autour de cette divinité, à partir d'un seul passage, proprement incompréhensible, du début d'une invocation démonifuge : le *Pei-ti cha-kouei tchou.* «Formule de l'Empereur du Nord pour tuer les démons» (cette formule figure dans notre rituel). Elle remonte au quatrième siècle de notre ère, car elle se trouve parmi les fragments de littérature révélée dite : «du Mao-chan» conservés dans le *Tchen-kao* (chap. 10, p. 10b) et le *Teng-tchen yin-kiue* (chap. 2, page 11a). Le texte qui n'est qu'une suite de termes bizarres et d'images cauchemardesques - «...Fauves gigantesques à long cou, tenant des cloches de l'Empereur ; trois hiboux blancs divins, chevauchant des dragons à un pied, etc.» - débute par la double invocation : *T'ien-p'eng ! T'ien-p'eng !* Or si *T'ien* veut dire Ciel ou céleste, *p'eng* ne peut être que le nom d'une plante grimpante, parasite vivant en symbiose avec le chanvre *(ma)*, ou bien une sorte de ronce. Au sens figuré *p'eng* veut dire broussailleux, touffu, en désordre. On peut suivre l'évolution des spéculations sur le sens de *T'ien-p'eng*, à partir du *Teng-tchen-yin-kiue* (le commentaire de Tao Hong-king - VIe siècle - dit que la formule est une énumération des noms des officiers de l'enfer Feng-tou et d'autres divinités) jusqu'au *Tao-fa houei-yuan* (chap. 156), vaste recueil de rites datant du douzième au quatorzième siècles, et dans lequel on trouve non seulement des attributions très précises, mais encore une iconographie illustrée par ailleurs par les monuments de l'époque (les fresques du Yong-lo-kong). Mais tout cela ne résoud pas le problème du sens primitif, s'il y en avait un, du mot *T'ien-p'eng.* Or nous croyons avoir trouvé une indication dans un texte antérieur aux révélations du Mao-chan, à savoir : *Pao-p'ou-tseu nei-p'ien* de Ko Hong (283-343) qui nous a transmis nombre de croyances populaires de la Chine du Sud d'avant l'immigration massive des lettrés du Nord (en 317). Au chapitre 17 (édition *Tchou-tseu tsi-tch'eng,* page 81, ligne 12), Ko Hong conseille aux gens qui se rendent dans les montagnes (à la recherche de simples, etc.)de prononcer, à l'approche des ravins et pour se protéger contre les maléfices, la formule suivante : «K'iuan-p'eng ! K'iuan-p'eng ! (var. : Kong-p'eng ! Kong-p'eng !) Le Duc du Fleuve (divinité de l'antiquité) mène (ses troupes) à l'avant pour écraser les dragons aquatiques. Les myriades de désastres sont écartés, le Ciel est pur et serein !» *K'iuan-p'eng,* littéralement : *p'eng* enroulée, désigne la plante parasite du chanvre. Le voisinage du chanvre devait permettre au p'eng de s'élancer en

hauteur, et leur symbiose avait inspiré un proverbe (cf. *Ta-tai li-ki*, etc.). Le *p'eng* était aussi une plante démonifuge. La variante : *kong-p'eng* qu'on peut traduire au sens figuré par *p'eng* recourbé mais qui, littéralement, veut dire : arc et *p'eng*, semble pointer vers cette connotation : il était d'usage, dans la Chine traditionnelle, de tirer des flèches faites de tiges de *p'eng* au moment des naissances afin d'écarter les maléfices. Le passage de la formule du *Pao-p'ou-tseu nei-p'ien* avec son invocation à la plante (ou aux flèches démonifuges) à la formule du T'ien-p'eng serait cependant difficile à expliquer si nous n'avions pas, par ailleurs, de nombreux exemples de transpositions analogues. En effet, une grande partie de la littérature révélée par les médiums du Mao-chan n'est que des textes taoïstes anciens, récrits pour en faire des versions «améliorées» ou «véritables» comme le prétendent leurs auteurs. Nous avions déjà relevé des exemples précis dans nos travaux antérieurs concernant la littérature taoïste ; cette fois-ci c'est dans une formule dont l'origine est probablement populaire qu'il a fallu chercher la clé du mystère du *T'ien-p'eng*.

Revenons maintenant à notre rituel : la lutte avec le démon, le prêtre dansant le Pas de Yu, l'emprisonnement du démon dans un puits et sa subséquente divinisation comme gardien de l'aire sacrée sont autant de thèmes qui rappellent de près les légendes des investitures dynastiques de l'antiquité chinoise. Ces mêmes thèmes sont traités dans le célèbre essai de Marcel Granet : *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926). Pour les prêtres taoïstes de Formose, la lutte avec le démon rappelle la légende du premier Maître Céleste, le fondateur de «l'église» taoïque, qui aurait vaincu un tigre à l'endroit où il devait établir son hermitage et où il allait «obtenir le Tao». Les hagiographies anciennes (*Chen-sien-tchouan*, etc.) ne contiennent pas ce récit, mais on le trouve dans les textes tardifs. Nous avons lu, traduit et analysé un de ces textes (*Hiao-yao-hiu king*, chap. 1, p. 20a, suiv. ; biographie de Tchang Tao-ling). Il abonde en épisodes du même genre. Le premier Maître Céleste y apparaît comme un héros civilisateur d'une région encore sauvage avant son arrivée (le Sud du Sseu-tchouan). Les démons qu'il combat, et qu'il enferme parfois dans des puits, sont autant de forces de la terre non civilisée. Son action d'ancêtre-héros est celle de l'aménagement géomantrique, «vaincre la géographie» *(pai-ti-li)*, de la région, en quoi il est l'émule de tant d'autres démiurges d'époques anciennes ou même modernes.

AUDITEURS ASSIDUS : Mme Le Roux; Mlles Thérèse Ho, Geneviève Roussel, Sylvie Servan-Schreiber ; MM. Jean Charbonnier, Bernard Saby.

Conférences d'Initiation

AUDITEURS ASSIDUS : Mme Pauline Koffler; Mlles Claire Gardet,

Murielle Moullec, Audry Naper, Claire Travers, Françoise Vitali; MM. Michel Andrieu, René Bazannery, Roland Follain, Frédéric Girard, Gérard Logerot, Jean Riesser.

PUBLICATION ET AUTRES ACTIVITES DU DIRECTEUR D'ETUDES

«*Taoïsme*» dans : Encyplopaedia Universalis, vol. 15, pp. 738-744, Paris, 1973.

- Participation au Deuxième Congrès International d'Etudes taoïques, à Tateshina, Naganoken, Japon, du 1er au 7 septembre 1972, avec une communication intitulée : «Some remarks on the function of the Inspector of Merits».
Un résumé de cette communication sera publié dans un recueil consacré à la religion taoïste par l'Université de Yale.